

Jenseits der Kirchlichkeit

Knoblauch, Hubert

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Knoblauch, H. (1994). Jenseits der Kirchlichkeit. *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, 20(3), 771-777. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-39283>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

JENSEITS DER KIRCHLICHKEIT

Zur Kritik einer neuen Studie über die Religiosität der Jugend in der Bundesrepublik Deutschland nebst einer Bemerkung über zwei verschiedene Ausgaben ein und derselben Untersuchung über die Religion in der Schweiz *

Hubert Knoblauch
Universität Konstanz

1. Lieber h statt ck? Der Stellvertreter-Streit

Wie der Umfang des hier im Mittelpunkt stehenden dreibändigen Werkes über „Jugend und Religion“ schon andeutet, hat dessen Autor, Heiner Barz, viel gearbeitet; er hat seine Arbeit einem wichtigen und interessanten Thema gewidmet, und er hat sich überdies Mühe gegeben, über seine nicht orthodoxe Forschung in einem leicht verständlichen Stil zu berichten. Weil der Rezensent im wesentlichen Gutes in diesen drei Bänden fand, wunderte er sich, daß Barz' Arbeit in soziologischen Zeitschriften bislang auf harsche Kritik gestoßen ist. In der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (4/93, 793–796) greift André Kieserling Barz' Arbeit an, und in der *Soziologischen Revue* (1/94, 70–74) verdächtigt Hartmann Tyrell gar den Teufel, Barz beim Schreiben seines Buches geritten zu haben. Daß die harten Urteile Tyrells und Kieserlings zum Teil recht stark divergieren, soll hier nicht ausgeführt werden. (Um nur ein Beispiel zu geben: Tyrell bestreitet, daß Barz die Daten selber sprechen lasse; Kieserling dagegen hält Barz gerade vor, sich hinter dem Originalton seiner Interviewpartner zu verbergen.) Zugegeben werden muß, daß sich Barz' Stil keineswegs immer an der etwas trockenen Prosa zeitgenössischer Soziologie ausrichtet. (Dies könnte jedoch auch – angesichts eines vermutlich jugend-

* 1. Barz H. (1992), *Religion ohne Institution? Jugend und Religion 1*, Mit einem Vorwort von G. Schmid. Opladen, Leske+Budrich. Barz H. (1992), *Postmoderne Religion, die junge Generation in den Alten Bundesländern. Jugend und Religion 2*. Mit einem Vorwort von Th. Luckmann. Opladen, Leske+Budrich. Barz H. (1993), *Postsozialistische Religion. Am Beispiel der jungen Generation in den Neuen Bundesländern. Jugend und Religion 3*. Mit einem Vorwort von S. N. Eisenstadt, Opladen, Leske+Budrich.

2. Campiche R. J., Dubach A., Bovay C., Krüggeler M., Voll P. (1992), *Croire en Suisse(s). Analyse des résultats de l'enquête menée en 1988/89 sur la religion des Suisses*, Lausanne, L'Age d'Homme. Dubach A., Campiche R. J. (1993), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*, Zürich, NZN Verlag.

und religionspädagogischen Adressatenkreises – zu den Tugenden dieses Buches gezählt werden.) Außerdem neigt Barz zum Plakativen, eine Eigenschaft, die als Erbgut der kommerziellen Marktforschung angesehen werden kann (das Gebiet, auf dem er sein Handwerk erlernt hat). Und ein Makel kann auch darin gesehen werden, daß Barz ein wenig Schlagseite zeigt, denn er macht wenig Hehl daraus, daß er sich unter denen, die er Häretiker nennt, am wohlsten fühlt. Darauf jedoch zielen Barz' Kritiker nicht. Es scheint vielmehr, als wollten sie auf dem Rücken des religionssoziologischen Neulings Barz eine andere Fehde austragen. Zwar wehrt sich Barz (in einer Replik auf Tyrell in der *Soziologischen Revue* 1/94, 74–76) seiner Haut recht geschickt, indem er sich auf die Schultern eines Klassikers der Erforschung der Jugendreligion, Wölber, schwingt. Das ändert aber nichts daran, daß die Rezensenten Barz zum unfreiwilligen Stellvertreter einer Theorie machen, die nicht nur gerügt, sondern abgekanzelt werden soll.

Welche Theorie das ist, braucht nicht gemutmaßt zu werden. Denn Kieserling etwa schließt mit den entlarvenden Worten „von einer unsichtbaren Religion fehlt nach wie vor jede greifbare Spur“ (Barz selbst spricht von der „postmodernen Religion“), und Tyrell mahnt gar Luckmann, den Verfasser des Vorwortes zum zweiten Band, in Fällen wie dem Barzschen besser zu schweigen, zumal er ja nur ein „spezifisches Religionsverständnis“ vertrete. Man braucht nicht zwischen den Zeilen zu lesen, um zu ahnen, daß beide Rezensenten anstelle Luckmanns lieber den Namen Luhmann – also ein h für ein ck – gelesen hätten.

2. Ein religionssoziologischer Röstigraben

Dieser Konflikt ist kein Einzelfall, und er beschränkt sich auch nicht auf das Thema der Jugendreligion, das wir kurz verlassen wollen. Denn ein ähnliches Schicksal war ja jüngst auch einer der umfassendsten Untersuchungen über die Religion in der Schweizer Bevölkerung beschieden. Offenbar konnten sich die deutschsprachigen Soziologen mit ihren französischsprechenden Kollegen nicht einigen, ob die Daten über die Schweizer Religiosität nun dem bloß „kulturellen Ansatz“ Bergers, Luckmanns und Bourdieu folgen oder besser in die „allgemeinen gesellschaftstheoretischen“ Bahnen des Luhmannschen Systems eingespannt werden sollten. Dieser Glaubenskrieg führte denn auch dazu, daß sich die französischsprachige Ausgabe so markant von der deutschsprachigen Ausgabe unterscheidet, daß man geradezu von einem theoretischen Röstigraben sprechen könnte. Das erste Kapitel der deutschen Ausgabe (M. Krüggeler und P. Voll, Strukturelle Individualisierung – ein Leitfaden durchs Labyrinth der

Empirie) etwa enthält eine Einführung in die Luhmannsche Religionssoziologie. Im ersten Kapitel der französischsprachigen Ausgabe dagegen fehlt Luhmann; Bovay und Campiche schließen vielmehr an Berger, Luckmann und Bourdieu an. Dieser Graben wird noch in der Übersetzung deutlich: So verbirgt sich hinter Campiches „Aufbau religiöser Identitäten“ die französische „construction“; offenbar wollte man im Deutschen jeden Anklang an Berger und Luckmanns „gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ vermeiden.

Wie die Studie zeigt, steht die Wahl der religionssoziologischen Bezugspunkte übrigens in einem gewissen Zusammenhang mit der Stellung der Autoren zu religiösen Organisationen. Wer das Religiöse mit dem gleichsetzt, was die kirchlichen Organisationen vertreten, dem kommen Luhmanns Vorstellungen eines recht geschlossenen religiösen Systems mehr entgegen; dagegen räumen diejenigen, die sich auf Bourdieu oder Luckmann berufen, ein, daß es eigenständige Formen der Religion außerhalb religiöser Großorganisationen geben könnte. Der ersten Position nun erscheint die zurückgehende Religiosität und Individualisierung, die sich in der Schweiz deutlich abzeichnet, lediglich als mangelnde „Inklusion“ der Mitglieder in ein geschlossenes System, das ein kaum anfechtbares Monopol auf religiöse Funktionen beansprucht. Die andere Position dagegen fragt nach dem Schicksal der solcherart ausgelagerten Religiosität. Pierre Bourdieu¹ etwa sieht eine großflächige Auflösung der Grenzen des religiösen Feldes: jenseits der Kirchlichkeit erfüllen die verschiedensten („sekundären“) Institutionen religiöse Funktionen, ohne als Religion aufzutreten: das meint Luckmann mit der unsichtbaren Religion. Tatsächlich trifft diese „Entkirchlichung“ in einem ausgeprägten Maße für die Schweiz zu. So bemerkt Dubach (in Dubach, Campiche, *a. a. O.*, S. 300): „Der systematische Ort von Religion verschiebt sich aus dem Bereich kirchlich institutionalisierter Religion in denjenigen des Individuums. Die Untersuchungsergebnisse lassen eine zunehmende Entflechtung zwischen organisierter auf der einen Seite und privater, in der Alltagswelt gelebter Religiosität auf der anderen Seite konstatieren“. Obwohl man hier vermuten könnte, Dubach sehe eine kognitive Auswanderung eines guten Teil der schweizerischen Bevölkerung aus der Kirche, verharret er an anderer Stelle bei der Auffassung, die Kirche sei nach wie vor die „Heimat“ und der „geteilte Wert- und Sinnhorizont“ der meisten Schweizer und Schweizerinnen (in Dubach, Campiche, *a. a. O.*, S. 158). Ganz im Unterschied dazu führt dieselbe Untersuchung Campiche und Bovay zur Auffassung, daß sich religiöse Identitäten nicht mehr in den traditionellen kirchlichen Milieus ausbildeten; vielmehr entstünden neue religiöse Subkulturen, die nurmehr zum Teil an kirchliche Organisationen geknüpft seien (in Dubach, Campiche, *a. a. O.*, S. 253–294).

1 Pierre Bourdieu (1992): Die Auflösung des Religiösen, in *Rede und Antwort*, Frankfurt (Main), 231–237.

Während die schweizerische Diskussion liberal genug ist, daß wenigstens in einer, nämlich der französischsprachigen Ausgabe die Vorstellungen der unsichtbaren Religion formuliert werden können (und in der seltenen Gestalt dieses kritischen Essay auch die Möglichkeit dieser Stellungnahme bietet), scheint in der bundesdeutschen Soziologie – wenigstens im Lichte der genannten Kritiken – allein der Versuch, sich auf diese Theorie zu berufen, schon Grund genug, einer umfassenden empirischen Arbeit die angemessene Würdigung zu versagen. Und dies, obwohl etwa Ingo Mörrth noch vor wenigen Monaten die „unsichtbare Religion“ als einen „Klassiker unter den neueren Religions-theorien“ bezeichnete.²

3. Unkonventionelle Kirchensoziologie

Daß Barz einen Beitrag zur Erforschung der unsichtbaren Religion liefert, liegt keineswegs in einer beliebigen Theoriwahl begründet. Dies folgt vielmehr schlüssig aus den empirischen Ergebnissen seiner Studie. Deren drei Bände entsprechen drei Teilen des von der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in der Bundesrepublik in Auftrag gegebenen Forschungsberichts „Jugend und Religion“. Vermutlich ist es auch den Auftraggebern zu verdanken, daß es sich dennoch nicht um eine konventionelle kirchensoziologische Arbeit handelt. Unkonventionell ist diese Arbeit besonders aus zwei Gründen.

Ohne den Befragten schon die üblichen engen Vorgaben darüber zu machen, was Religion sein sollte (wie sie zur Kirche stehen, ob sie beten usw.), läßt Barz seine Interviewten selbst sprechen. Hier fragt einer danach, was denn die Leute, mit denen es die Soziologie naturgemäß zu tun hat, als Religion ansehen. Daß dies weder deduktiv noch quantitativ geschehen kann, braucht bei einer solchen Fragestellung nicht zu verwundern. Qualitative Verfahren bieten ja gerade den Vorteil, daß sie es erlauben, explorativ zu verfahren: sie brauchen den empirischen Gegenstand nicht vom Lehnstuhl aus vorab festzulegen. Vielmehr können sie sich von den Interpretationen der Handelnden selbst leiten lassen und so eruieren, was den Gesellschaftsmitgliedern – in diesem Falle: den Jugendlichen – selbst als Religion oder religionsäquivalent gilt. Freilich bleibt Barz nachlässig, was die Erläuterung seiner Methoden angeht. Es fällt jedoch nicht allzu schwer, die etwas mechanische Vorgehensweise der Lebenswelt-Marktforschung herauszulesen. Die Kritiker indessen scheinen mit der Methodologie der qualitativen Sozialforschung nicht sonderlich vertraut zu sein. Sonst könnten sie Barz nicht den unzulänglichen Umfang der

2 Mörrth Ingo (1993): „Über die Neuausgabe eines wichtigen Buches: Thomas Luckmanns „Die unsichtbare Religion“, in: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 19, 627–634.

Stichprobe vorhalten. Denn die Zahl von knapp 90 qualitativen Interviews von Jugendlichen zwischen 12 und 24 Jahre (im selben Verhältnis männlich und weiblich; immerhin 17% der Befragten sind Katholiken) ist keineswegs klein; wer qualitativ forscht, weiß, welche Unmenge an Daten sich hinter einer solchen Zahl verbirgt, die, nebenbei bemerkt, an die Größenordnung manch quantitativer Teilstichproben herankommt. Die qualitative Methode ermöglicht es so, die Umrisse der jugendlichen Religion zu skizzieren, und zwar auf eine Weise, die genügend Trennschärfe besitzt, verschiedene Typen zu unterscheiden und Unterschiede in der Religiosität westdeutscher und ostdeutscher Jugendlicher auszumachen, wie sie auch von quantitativen Untersuchungen bestätigt werden.³

Barz' Arbeit ist nicht nur in methodischer Hinsicht unkonventionell. Es handelt sich nämlich hier um eine der ersten großen deutschsprachigen Untersuchungen, die zwar von kirchlicher Seite finanziert wurden, die aber dennoch nicht schon apriori von einer gewissen Kirchenorientierung der Untersuchten ausgehen: Barz räumt die Möglichkeit ein, daß sich Jugendreligiosität gegen und sogar ohne Kirchlichkeit finden läßt.

4. Die Innenansicht der unsichtbaren Religion

Freilich, daß die Jugendlichen – wenigstens für die Dauer ihrer prä- und post-adoleszent verlängerten biographischen Phase – nicht gerade zu den frömmsten Lämmern zählen, zeigt Barz schon in der Forschungsübersicht im 1. Band. Barz gibt sich jedoch mit dieser Beobachtung nicht zufrieden. Auf der Basis eines breiten Religionsbegriffes, der mit den fünf Glockschen Dimensionen gebildet wurde – Ritual, Glaube, Wissen, Konsequenzen und Erleben –, wurden die Jugendlichen nach ihrem religiösen Wissen gefragt, nach ihren religiösen (nicht notgedrungen kirchlich-christlichen) Ritualen, Glaubens-, Moralvorstellungen usw. Die Offenheit des Religionsbegriffes trägt Früchte, denn Barz stößt gleich auf mehrere Typen von Jugendlichen, deren religiöse Haltung außerhalb der Kirchlichkeit angesiedelt ist. Die von ihm gebildeten sechs Typen lassen sich in drei große Lager aufteilen: Jugendliche ohne offene religiöse Praxis, von denen ein Teil religiös völlig desinteressiert ist, der andere Teil jedoch durchaus ein Interesse an Religion bekundet; „Häretiker“, deren religiöse Vorstellungen sich weniger an der Kirche als vielmehr am New Age oder am Okkultismus orientieren, und schließlich Kirchennahe, die entweder politisch-diakonisch orientiert sind oder missionarisch-biblisch. Zwar läßt sich die

3 Eiben J. (1992): Kirche und Religion – Säkularisierung als sozialistisches Erbe? In: Jugendwerk der Deutschen Shell (Hg.), *Jugend '91*, Band 2. Opladen, 91–104.

Frage, wie verbreitet die religiös Desinteressierten oder die Häretiker sind, nicht beantworten – und dies ist auch nicht Aufgabe qualitativer Arbeiten. Doch sollte betont werden, daß die religiös Desinteressierten ebenso wenig wie die Häretiker eine avantgardistische Ausnahme darstellen, wie etwa noch die Beatniks vor 40 Jahren, sondern als typische Jugendliche gelten können.

Barz testet eine Reihe von Bedeutungsfeldern für alle Typen: etwa Zeiterleben („Heilige Zeiten“ wie Weihnachten, Jahreszeiten, weitere Bedeutung von Weihnachten usw.), wovor die Jugendlichen Angst haben, Leseerfahrungen. Während manche Teile – etwa die Ausführungen zu auratischen Orten – etwas impressionistisch ausfallen, sind besonders die Klärungen des semantischen Feldes der Religion bei Jugendlichen besonders gelungen. Was den Jugendlichen „heilig“ ist, unterscheidet sich zwar (systematisch) von einem Typ zum anderen; über die Typen hinweg wird jedoch deutlich, daß sich das, was Jugendliche mit Religion verbinden, im Vergleich zu früheren Ergebnissen qualitativ verändert hat: wurde etwa das Beten von den Jugendlichen der 50er Jahren noch als Zwiegespräch mit Gott aufgefaßt, so gilt es vielen nun als eine psychologische Technik, die instrumentell eingesetzt werden kann. Der Glaube an ein Leben nach dem Tode entpuppt sich in vielen Fällen als Reinkarnationsglaube, das „Wunder“ wird zum wissenschaftlich oder mathematisch Unerklärlichen, und der Begriff Sünde, den in Wölbers Studie in den 50er Jahren noch 48% der Jugendlichen akzeptierten, wird von den wenigsten Jugendlichen noch verstanden. Sieht man vor allem von den biblisch-missionarischen Kirchennahen ab, dann wird die Religiosität einiger Typen von Jugendlichen nicht mehr vom Christentum bestimmt; sie vertreten vielmehr eine Diesseitsreligion ohne verbindliche Transzendenzvorstellungen, in der „Outputorientierung“, Autonomie und Hedonismus eine Rolle spielen. Dabei sind selbst für die Kirchennahen nichtchristliche religiöse Vorstellungen und Symbole von immer größerer Bedeutung, die Symbolträchtigkeit des Kreuzes wird vom Yin und Yang abgelöst. Die Entkoppelung von der Religion kommt auch in den moralischen Einstellungen (etwa zum Suizid, zur Abtreibung) zum Ausdruck, die nicht christlich geprägt sind, sondern einem „eudaimonistischen Hedonismus“ folgen.

Von besonderer Bedeutung ist, daß kirchlich Desinteressierte offenbar nicht an den Rand der Religion, in Sekten, Kulte und „irrationalistische Ersatzreligionen“ überwechseln wie die „Häretiker“, die in Ostdeutschland gar nicht zu finden waren. Wie der dritte Band über die ostdeutsche Jugend zeigt, treten hier die „Häretiker“ überhaupt nicht auf; zahlreich sind hier religiös Desinteressierte, die offenbar ohne etwas auskommen, das der kirchlichen Religion auch nur ähnelt. Bei allem Synkretismus der Jugendreligiosität, der keine geschlossenen Vorstellungen ermöglicht, zeichnen sich doch deutliche Züge

ab, die tatsächlich Ähnlichkeiten mit dem aufweisen, was Luckmann die unsichtbare Religion nannte. Sie sind allerdings nicht mit ihr identisch. (Dieser Befund veranschaulicht übrigens die Falsifizierbarkeit der Theorie der unsichtbaren Religion durch qualitative Methoden.) Nicht der Familialismus und die Sexualität sind Themen im modernen Heiligen Kosmos der Jugendlichen; in deren letztem Horizont steht vielmehr oft die romantische Liebesbeziehung, die in der Verschmelzung zweier Seelen höheren Sinn sucht. In den allermeisten Fällen aber kreist diese unsichtbare Religion um ein Thema: „Generell zeigt sich in der Orientierung der jungen Generation am eigenen Ich als letztem Sinnhorizont so etwas wie der rote Faden durch die verschiedensten Kapitel“ (II, 251).

5. Schluß

Während die neueren Arbeiten zur Jugendreligion den Zusammenhang zu Werten kaum mehr erkennen lassen und während sich die Untersuchungen zum Wertewandel damit begnügen, der Religion bestenfalls einen kleinen Abschnitt einzuräumen, weist Barz entschieden auf den Zusammenhang zwischen religiösem Wandel und Wertewandel hin. Die mangelnde „Inklusion“ der jugendlichen Mitglieder wird ja nicht nur von den Kirchen beklagt; auch andere Großorganisationen stimmen in die Jeremiade ein: Die politischen Parteien stöhnen unter der Politikverdrossenheit, und selbst von Großverbänden wie dem Deutschen Sportbund sind die Klagen über zunehmend privatistische Interessenverfolgung, über Konsum- und der Erlebnisorientierung zu hören. Diesen die Vorstellungen eines religiösen Systems sprengenden Zusammenhang kann nur im Auge behalten, wer Religionssoziologie nicht auf Kirchensoziologie beschränkt und wer „Werte“ nicht bloß als ankerlose Dämonen am Sinnhorizont menschlichen Handelns ansieht. Heiner Barz nun hat nicht nur erstaunliche empirische Beobachtungen gemacht; er hat eine wenig bekannte Form der Religiosität beschrieben, die das Handeln (nicht nur) von Jugendlichen leitet.

Adresse des Verfassers:

Dr. Hubert A. Knoblauch, Universität Konstanz,
Sozialwissenschaftliche Fakultät, Fachgruppe Soziologie,
Postfach 5560, D-78434 Konstanz